

Interpretări liberale și progresiste în islamul contemporan

Alak, Alina Isac

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Alak, A. I. (2015). Interpretări liberale și progresiste în islamul contemporan. *Studia Politica: Romanian Political Science Review*, 15(3), 467-475. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-51663-8>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Interpretări liberale și progresiste în islamul contemporan

ALINA ISAC ALAK

Ne confruntăm cu un context socio-politic complex și tensionat în care discursurile despre militanții islamiști, fundamentalismul islamic, democrație, drepturile omului, oprimarea femeilor musulmane se întreta cu tirade apologetice sau incriminatoare referitoare la teologia și jurisprudența islamică, discipline încă adesea abordate esențialist de către ambele tabere beligerante. În pofida recitării declamative a tezelor postorientaliste, factori doctrinari, culturali, sociali, politici sunt cooptați indiscriminativ și omogen într-o retorică monolitică și generatoare de încadrări stereotipe ale islamului și musulmanilor, dar și ale Occidentului și valorilor liberale.

În acest articol ne propunem să semnalăm potențialul pozitiv al interpretărilor islamice liberale și progresiste, considerând că instrumentele și tezele aferente acestora pot rezolva din interiorul paradigmei tawhdice islamice clivajul conflictual, intens manipulat politic, dintre islam și Occident, creat în urma turbulentelor evenimente socio-politice și economice contemporane, eludând pendularea superficială între două extreme ideologice artificial construite, anume monopolizarea argumentațiilor într-un registru analitic condiționat de un cadru conceptual alogen, al viziunii seculariste, colonialiste sau post-colonialiste, sau de cel specific mișcărilor naționaliste de reviviscență islamică, oportuniste și defensive, tributare doctrinei neotradiconaliste.

Pentru o încadrare mai clară a interpretărilor liberale și progresiste în modalitățile contemporane de înțelegere a islamului, vom aminti mai întâi clasificarea realizată de Abdullah Saeed, pe care o considerăm a fi una dintre cele mai complexe. Autorul identifică următoarele categorii de musulmani în funcție de apartenența lor la diversele curente islamice contemporane: *tradiționaliștii legaliști* (centrați pe lege și respectarea *taqlid*-ului¹), *puritaniștii teologici* (literaliști, agresivi în purificarea credinței de inovații; acceptă aplicarea reînnoită a *ijtihad*-ului² doar în unele probleme), *extremiștii militanți* (își asumă o retorică ofensivă îndreptată asupra Occidentului văzut ca sursa tuturor relelor din societățile cu populație musulmană afectate de colonialism;

¹ Imitarea fidelă a unei tradiții juridice particulare.

² Efortul juristului de a exercita un raționament juridic independent.

motivați de o înțelegere particulară a *jihad*-ului), *islamiștii politici* (vizează stabilirea unui stat islamic sau a unei ordini socio-politice islamice prin transformarea societății musulmane din interior; resping occidentalizarea), *liberalii seculariști* (reduc islamul la domeniul credințelor personale; resping crearea unui stat islamic), *nominaliștii culturali* (centrați pe unele aspecte ale culturii islamice, ignoră religia), *moderniștii clasici* (interesați de reformarea juridică și teologică a gândirii islamice prin *ijtihād*; susțin reîntoarcerea la islamul original), *ijtihadiștii progresiști* (vizează reformarea metodologiei și a legii islamice însăși, centrați pe valorile islamice de dreptate, frumusețe, bine; poziție raționalistă și critică)³.

Între extremele abordării tradiționaliste/„ortodoxe” ale tradiției islamice și promovarea unor versiuni alternative ale modernității coexistă o multitudine de tradiții în cadrul societăților și comunităților musulmanilor; nu putem vorbi, așadar, consideră Ebraheem Moosa, decât despre tradiții, la plural și despre diferite moduri de a fi musulman⁴. Unele dintre aceste moduri de raportare la sine, societate și politică sunt mai conforme valorilor unei societăți democratice, altele sunt complet incompatibile. Promovarea discursurilor liberale și progresiste islamice, atât în interiorul, cât și în afara comunităților de musulmani, constituie o strategie utilă de regăsire a unui limbaj comun între Occident și spațiile cu populație majoritar musulmană.

Musulmanii liberali

Fără a adopta integral toate tezele liberalismului și fără a imita obedient filosofia occidentală, în cadrul diversității ideologice a interpretărilor islamului, constatate istoric, așa cum văzut mai sus, în perioada contemporană, își impune ferm prezența islamul *liberal*. Acest concept este înțeles aici ca un instrument euristic, nu ca o categorie precis definită, subliniază Charles Kurzman, de aici și suprapunerile din ultimele două decenii peste conceptul islamului progresist, receptat la fel, ca o construcție fluidă. De menționat că adesea termenul de *liberal* a fost asociat în țările cu populație musulmană cu dominația străină, capitalismul rapace, ostilitatea față de islam și, în consecință, dezavuat sau respins vehement.

Charles Kurzman identifică poziția islamului liberal prin raportare la alte două curente dominante. Unul dintre acestea este reprezentat de islamul „culturalizat”, marcat de unele obiceiuri regionale și practici comune ale

³ Abdullah Saeed, „Trends in Contemporary Islam: A Preliminary Attempt at a Classification”, *Journal of the Muslim World*, vol. 97, July, 2007, pp. 395-404.

⁴ Ebrahim Moosa, „The Debts and Burdens of Critical Islam”, in Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, Oneworld, Oxford, 2003, p. 114.

musulmanilor, dar considerate adesea ilegite după criteriile „ortodoxe” de definire a islamului. Acest tip de islam este justificat în termeni locali, anume prin argumente referitoare la păstrarea identității și loialitatea față de trecut. O altă tradiție de interpretare socio-religioasă a islamului o constituie islamul reformist al secolului al XVIII-lea (numit și islamism, fundamentalism, wahhabism) care a susținut negarea instituțiilor politice locale, promovarea autorității exclusive a reformiștilor fondatori ca unică voce a islamului și validarea exclusivă a unor practici islamice rigide. Islamul liberal adoptă o poziție critică față de ambele orientări menționate anterior, deși reprezintă o dezvoltare aparte a reformismului fundamentalist⁵.

Shah Wali-Allah, reformistul indian al secolului al XVIII-lea, prin accentul pus pe o raportare mai umanistă, tolerantă față de anumite practici islamice locale⁶ acceptate în virtutea principiului că legea islamică trebuie să fie adaptată conform nevoilor specifice oamenilor din anumite epoci, și pe rolul rațiunii umane manifestată prin exercitarea *ijtihad*-ului în argumentarea legilor islamice⁷, a fost considerat precursorul islamului liberal, deși nu a acceptat și integrat formele de cunoaștere moderne în cadrul studiilor islamice (așa cum au procedat liberalii musulmani de mai târziu). Intelectual și instituțional, islamul liberal a dobândit o identitate distinctă în secolul al XIX-lea, *ijtihad*-ul fiind clar separat de *taqlid* și rațiunea de autoritate; fiecare individ avea dreptul de a recurge, în urma studiului, la *ijtihad*; prin această democratizare a *ijtihad*-ului autoritatea juriștilor și savanților tradiționali și a celor reformiști fundamentaliști era anulată.

Muhammad Iqbal a consacrat multe scrieri acestui subiect, considerând perfect justificată pretenția musulmanilor liberali de a reinterpreta principiile juridice fundamentale în lumina propriilor lor experiențe și a condițiilor speciale ale vieții moderne⁸. *Ijtihad*-ul este la fel de legitim în cazul tuturor, Coranul încurajând oamenii să cugete și cerceteze. Adesea musulmanii liberali au fost criticați pentru că se angajau în procese hermeneutice coranice sau analize jurisprudențiale complexe în condițiile în care nu aveau o educație formală în acest sens, deși nu au reprezentat un caz izolat sau specific. Mulți musulmani reformiști fundamentaliști celebri nu au avut pregătire teologică clasică.

Contribuția acestor musulmani liberali a fost semnificativă în domeniul reformelor educaționale, fiind introduse multe discipline moderne, occidentale

⁵ Charles Kurzman, „Liberal Islam and Its Islamic Context”, in Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam. A Sourcebook*, Oxford University Press, Oxford, 1998, pp. 4-6.

⁶ Față de alte practici a fost la fel de radical precum reformiștii fundamentaliști.

⁷ V. mai multe detalii în Ikram M. Chaghatai, *Shah Waliullah (1703-1762): His Religious and Political Thought*, Sang-e-Meel Publications, 2005.

⁸ Despre Muhammad Iqbal și gândirea sa reformistă a se vedea și Ahmad Tauseef Parry, „Islamic Modernist and Reformist Thought: A Study of the Contribution of Sir Sayyid and Muhammad Iqbal”, *World Journal of Islamic History and Civilization*, vol. 1, no. 2, 2011, pp. 79-93.

(inginerie, medicină, științe naturale, studii juridice comparative), în *curriculum* tradițional. Susținerea oferită de către stat și implicarea liberalilor în experimentele democratice din primele două decenii ale secolului al XX-lea au fost urmate de subminarea islamului liberal prin, paradoxal, ascensiunea viziunii seculare și naționaliste și, simultan, a celei reformist-fundamentaliste. Trebuie să menționăm aici că liberalismul din această perioadă nu a reușit să cucerească masele, a fost mai degrabă o experiență a elitelor ce nu s-a putut concretiza într-o mișcare socio-politică. O altă cauză a diminuării legitimității și credibilității acestei orientări în epocă, afirmă Adis Duderija, constă în absența unei metodologii, epistemologii și teologii sistematice, post-tradiționaliste, a tradiției islamice care să fi depășit etapa reinterpretărilor și reformării selective. Integrarea într-o viziune holistică reprezintă unul dintre avantajele islamului progresist, așa cum vom vedea⁹. Deși musulmanii liberali moderniști au fost acuzați de imitarea obedienței a culturii și civilizației occidentale, fiindu-le pusă la îndoială fidelitatea față de islam, acuzațiile sunt valabile doar în cazul unei minorități destul de ne semnificative¹⁰.

După deceniul al șaptelea al secolului XX, se constată o reviviscență a islamului liberal, asumat acum de către intelectuali care au o dublă pregătire, islamic tradiționalistă, dar și occidentală. Tezele definitorii, prezente parțial, timid sau în formă incipientă în perioada modernistă, asumate de această generație nouă de musulmani liberali sunt următoarele: opoziția manifestată față de teocrație, susținerea democrației și a compatibilității dintre islam și modernitate, garantarea drepturilor femeilor și a minorităților sau a nemusulmanilor în țările islamice, protejarea libertății de gândire și încrederea în potențialul progresului uman, însă prin apel la surse islamice (exegeză coranică, analiză *hadith*-uri). Așa cum am precizat la început, multe dintre aceste teme sunt preluate și dezvoltate de către islamul progresist. În fapt, adesea, aceiași autori musulmani, mai ales din perioada recentă, sunt catalogați ca musulmani liberali sau progresiști, distincția fiind destul de fină și relativă raportat la ultimele teoretizări.

Înainte de a realiza o prezentare succintă a determinațiilor interpretărilor progresiste ale islamului, vom descrie schematic trei modalități aparte de manifestare ale islamului liberal în funcție de relația cu sursele islamice primare.

Prima variantă, cea mai influentă, a islamului liberal, dar și cea mai complicată, *șarī'ah liberală*, argumentează că tezele liberale nu sunt doar simple alegeri umane, ci injuncții divine autentificate originar, așadar anterior,

⁹ Adis Duderija, *Constructing a Religiously Ideal „Believer” and „Woman” in Islam: Neo-traditional Salafi and Progressive Muslims’ Methods of Interpretation*, Palgrave Macmillan, 2011, pp. 42-44.

¹⁰ Charles Kurzman, „Liberal Islam and Its Islamic Context”, in Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam. A Sourcebook*, Oxford University Press, Oxford, 1998, pp. 11-12.

în sursele islamice ortodoxe. A doua modalitate de manifestare a islamului liberal, *ṣarī'ah tăcută*, permite adoptarea pozițiilor liberale asupra acelor subiecte lăsate în *ṣarī'ah* într-o formă deschisă interpretării umane, bazându-și argumentarea pe exegeza coranică, fără a putea însă evita fragilitatea unor raționamente cauzate de supoziția implicită a caracterului incomplet al revelației divine, care nu acoperă toate sferele vieții, și de problema existenței unor elemente neliberale afirmate clar în *ṣarī'ah*, care nu pot fi limitate decât prin restrângerea aplicabilității lor. În a treia formă a islamului liberal, *ṣarī'ah interpretată*, se susține că *ṣarī'ah*, deși divin inspirată, este mediată și supusă interpretărilor umane multiple, conflictuale și failibile. Posibila acuzație de relativism este contestată fie prin apel la sursele textuale în care se afirmă că diferențele de opinie sunt un semn al îndurării divine, fie la dovezile empirice ale diversității interpretative ale tradiției islamice, fie prin sublinierea utilității acestor dezacorduri pentru comunitatea musulmană¹¹.

Musulmanii progresiști

Farid Esack precizează că termenul „progresiv” a fost prima dată popularizat de Suroosh Irfani, în sensul acceptat de cercurile ideologice de stânga, după ce anterior fusese utilizat sporadic în câteva articole ca sinonim pentru islamul liberal sau modernist. În 1998 a existat o tentativă sistematică de definire a islamului progresist de către Progressive Muslim Network astfel:

„... este acea înțelegere a islamului și a surselor sale care provine și este modelată în cadrul unui angajament de a transforma societatea din una nedreaptă în care oamenii sunt simple obiecte ale exploatării de către guverne, instituții socio-economice și relații inegale. Noua societate va fi una dreaptă, în care oamenii sunt subiecți ai istoriei, modelatori ai propriului destin, pe deplin conștienți că întreaga umanitate se află într-o stare de reîntoarcere la Dumnezeu și că universul a fost creat ca semn al prezenței lui Dumnezeu”¹².

Conceptul de musulman progresist este utilizat pentru a defini și delimita diferite moduri de a fi musulman, aici unul caracterizat de identități plurale, fluide, în care viziunea islamică e considerată compatibilă cu aprecierea instituțiilor și normelor occidentale. În definirea identității religioase, toți musulmanii progresiști reliefează rolul major pe care îl au diferențele referitoare

¹¹ Charles Kurzman, „Liberal Islam...cit.”, pp. 14-17.

¹² Suroosh Irfani, *Revolutionary Islam in Iran – Popular Liberation or Religious Dictatorship?*, 1983, citat de Farid Esack, „In Search of Progressive Islam Beyond 9/11”, in Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, Oneworld, Oxford, 2003, pp. 79-80.

la supozițiile ontologice, epistemologice și metodologice în conceptualizarea, înțelegerea și interpretarea textelor primare ale cunoașterii religioase (Coranul și *sunnah*). Progresiștii sunt marcați dublu atât de accesul la educația occidentală și secularizare, de internalizarea perspectivei umaniste, cât și de cunoașterea simultană a islamului; tradiția islamică este relevantă, dar analizată contextual și liber, fără închistări ideologice și axiome referitoare la presupusul său caracter sacrosant¹³.

Omid Safi acceptă că termenul de „progres/ist”, deși folosit prin prisma posibilității schimbării, poate avea conotații inadecvate prin încărcătura hegeliană elitistă, marcă a unei civilizații post-iluministe, euro-americane, dominate de o viziune teleologică asupra timpului/istoriei în sensul inevitabilității schimbării, dar îl preferă celui de „liberal” care ar putea induce ideea că un musulman progresist e inerent unul care urmează mai puțin strict învățăturile islamice sau care deja trezește anumite asocieri datorate unor musulmani auto-declarați liberali care s-au identificat complet cu modernismul occidental, fără a adopta o poziție critică multiplă. Musulmanii progresiști evită prezentările apologetice simpliste, discursul normativ, teologic, erijarea în reprezentanții islamului ca atare în contextul prezentării viziunii proprii comunități interpretative și promovează o abordare mai istorică, descriptivă, centrată pe oameni, dezvăluind întregul spectru de interpretări și practici islamice extrem de variate¹⁴.

Abordarea musulmanilor progresiști este centrată pe realizarea unei „critici multiple”¹⁵, o critică simultană a discursurilor și comunităților diverse în care ne aflăm situați, vizând atât construcțiile autoritariene ale musulmanilor literalști-exclusiviști, violarea drepturilor omului, a libertății de expresie, de alegere a religiei, oprimarea femeilor din anumite țări cu populație musulmană, cât și rezistența și criticarea structurilor politice, economice, intelectuale occidentale hegemonice, diferite aspecte ale modernității (în linia criticilor postmoderni), cu scopul susținerii dreptății sociale, dreptății de gen¹⁶ și pluralismului.

Evitând pozițiile extreme ale tradiționalismului conservator, supus implacabil perspectivelor teologice și juridice clasice, dar și ale modernismului islamic (liberalismul timpuriu) interesat de abolirea completă a trecutului, musulmanii progresiști operează critic, riguros și cu onestitate asupra tradițiilor moștenite, deconstruind interpretările exclusiviste, misogine și agresive (indiferent de sursa lor; wahhabismul abundă în aceste poziții ideologice, dar nu

¹³ Adis Duderija, „Progressive Muslims — Defining and Delineating Identities and Ways of Being a Muslim”, *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 30, no. 1, March 2010, pp. 127-136.

¹⁴ Omid Safi, „Introduction”, in Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims...cit.*, pp. 17-21.

¹⁵ A se vedea pentru mai multe detalii Miriam Cook, *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism through Literature*, Routledge, New York, 2000.

¹⁶ Despre feminismul islamic a se vedea și Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, Oneworld, Oxford, 2008.

este singura grupare contaminată de aceste atitudini) prin exercitarea unui *ijtihad* islamic reînnoit. Umanismul islamic, inspirat de filosofia etico-morală sufită, constituie o caracteristică majoră a islamului progresist. Important de menționat este că viziunea progresistă propusă este dublată de activism social¹⁷; întrucât dreptatea constituie esența eticii sociale islamice, alături de realizarea binelui și a frumosului (*ihsan*), asigurarea egalității de gen funcționează ca un criteriu al dreptății sociale și pluralismului¹⁸. Restabilirea dimensiunii etice a islamului este unul din țelurile interpretării progresiste a islamului¹⁹.

Dihotomia modernitate-tradiție este considerată a fi un construct artificial și fals; modernitatea nu constituie un produs pur, universal, monopolar occidental, ci rezultatul unor procese intercivilizatoriale transculturale și transpolitice, subliniază Adis Duderija în analiza sa asupra interpretărilor islamice progresiste²⁰. Islamul progresist poate fi comparat cu o formă moderată de postmodernism, în termenii lui Benhabib, conform căreia adevărul rezidă într-o relație dialectică între revelație, rațiune și context.

Situația în România – prezentare sumară

În România, la nivelul Muftiatului, instituția oficială reprezentativă de cult și cultură islamică, este promovat un islam sunnit tradițional, din perspectiva școlii hanefite²¹. Se poate discuta despre o anumită culturalizare și integrare benefică a comunității turco-tătare musulmane din România, dar, adesea, chiar și de asimilare în cadrul societății românești. Accentele puse pe conviețuire, dialog, toleranță pot fi subsumate unei abordări umaniste, însă nu liberale sau progresiste. Atitudinile umaniste nu sunt teoretizate sistematic în registru progresist, ci sunt mai degrabă asumate ca supoziții preresigioase și culturale, confirmate parțial printr-o raportare selectivă la tradiția islamică oficială asumată (hanefită). Cu toate acestea, este remarcabil că singurul autor musulman progresist care a ținut prelegeri în România, Abdulaziz Sachedina, a fost invitat să participe la diferite evenimente organizate de Muftiat. Consolidarea orientării benefice, dar insuficient structurate teoretic a Muftiatului

¹⁷ Omid Safi, „Introduction”...cit., pp. 7-12.

¹⁸ A se vedea și Abdulaziz Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

¹⁹ Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oneworld Publications, Oxford, 2001, p. 269.

²⁰ Adis Duderija, *Constructing a Religiously Ideal “Believer”*... cit., pp. 128-138.

²¹ A se consulta și Sandu Frunză, Mihaela Frunză, Claudiu Herteliu (eds.), „The Situation of Islam in Romania”, în Beatriz Molina Rueda (ed.), *Studying and Preventing the Radicalization of Islam. What School Communities Can Do? Final Reports Bulgaria, Morocco, Romania & Spain*, Universidad de Granada, Granada, 2009.

prin instrumentele teologice și filosofice ale interpretărilor progresiste ar putea, la modul ideal, stabili și întemeia mai riguros relaționarea interreligioasă și socială pozitivă manifestată în cadrul comunităților turco-tătare generale până acum.

Aceeași abordare umanistă, nu însă și liberală sau progresistă, se regăsește în cadrul unor grupuri sufite informale (și a unuia de orientare șiiită), datorită dimensiunii mistice implicate de aceste interpretări islamice. Remarcăm aici proiectul Fatabiouni, derulat pe fondul unei raportări la tradiția sunnită clasică îmbogățită de o viziune sufită concentrată pe purificarea inimii. Operarea cu precepte legate de moralitate, iubire, devenire spirituală interioară, toleranță interreligioasă și interconfesională se suprapune doar parțial peste anumite tendințe ale islamului progresist prin reactivarea dimensiunii etice a islamului. Există însă limite la nivelul acceptării unei reformări de profunzime a jurisprudenței islamice premoderne. Un alt caz interesant este cel al unei organizații nonguvernamentale a românilor convertiți la islam (ARCI); deși studiile islamice aprofundate sau certificate oficial lipsesc, iar inerent eclectismul și selectivismul în raportarea la tradiție domină, atitudinea generală e una umanistă, bazată pe determinațiile și condiționările culturale ale convertiților.

Alte organizații nonguvernamentale islamice românești, probabil cele mai active cultural și religios, sursă principală de ofertă de carte islamică în limba română, implicate în multe acțiuni caritabile, cum ar fi Islamul Azi, Liga Islamică și Culturală din România, Asociația Musulmanilor din România, Asociația Surorilor Musulmane, adoptă o perspectivă specifică neotraditionalismului consolidat în cea de a doua jumătate a secolului trecut, neotraditionalism destul de popular în cadrul a multe alte organizații islamice din spațiul european, dar care este receptat cu ostilitate de către musulmanii autohtoni de etnie turco-tătară.

Conflictele acerbe dintre Muftiat și aceste organizații, acutizate în primăvara acestui an, reiterează înfruntarea dintre două modalități de înțelegere a islamului care prezintă diferențe notabile la nivelul a patru variabile esențiale ce determină drastic coloratura ideologică a interpretării islamice diseminate: relația cu nemusulmanii, relația cu alte grupări islamice, statutul femeilor, raportarea la legislația seculară. Muftiul are relații excelente cu reprezentanții altor religii și un discurs în mod consistent înrădăcinat în acceptarea pluralismului religios și toleranță internalizată, practică; atitudinea nesectară este de apreciat, la fel și deschiderea mai mare față de libertățile femeilor înțelese conform supozițiilor egalitariene contemporane. Muftiul nu oficiază niciodată căsătorii poligame, respectând legile statului român; în cadrul ONG-urilor este însă o altă situație, cultura diferită impregnând practicile islamice curente. Argumentarea propriei poziții din perspectivă islamică este însă deficitară în cadrul Muftiatului, iar aici ONG-urile domină discursurile prin promovarea mai sistematică și organizată a neotraditionalismului islamic.

Spațiul virtual al comunităților musulmanilor din România este, cu excepția influențelor mai degrabă marginale sau, cu siguranță, mai puțin vocale, expuse mai sus, în destul de mare parte dominat de viziunea salafită, în mod explicit sau indirect, prin asumarea involuntară a unor influențe salafite în absența unor surse alternative la fel de vizibile și promovate de cunoaștere islamică. Tendințe și atitudini islamice progresiste există în special la unii musulmani convertiți angajați în studiul individual al propriei religii, musulmani neorganizați oficial, relativ izolați de comunitățile majoritare de musulmani²².

În concluzie, se poate afirma că interpretările islamice liberale și progresiste sunt aproape inexistente la nivelul comunităților de musulmani din România. Situația este explicabilă: musulmanii din România, în general, se raportează selectiv și filtrat ideologic la anumite interpretări ale islamului fără a avea acces real la instrumentele conceptuale și metodologiile progresiste implicate de o critică și analiză complexă a tradiției islamice în toată diversitatea sa. În România, echilibrul la nivelul comunităților majoritare de musulmani este încă menținut, destul de fragil, datorită poziției Muftiatului, însă o alianță cu metodele actuale ale interpretărilor islamice progresiste poate oferi analizele complexe și convingătoare de care este nevoie pentru a formula o alternativă islamică viabilă în fața ispitelor radicalizării.

²² Mai multe detalii despre diferitele configurații identitare ale diverselor comunități de musulmani din România în Alina Isac Alak, „Types of Religious Identities within Romanian Muslim Communities”, *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 14, no. 41, 2015, pp. 148-173.